

nis sozialer Verhältnisse und damit eine Theologie der Roma-Befreiung, die sich mit ihrer Option für die Armen am Handeln Jesu gegenüber etwa den Aussätzigen (Mk 1, 40–45 par) orientiert.

Gernot Haupt leistet mit dieser religionssoziologischen Studie einen wesentlichen Beitrag zu einer Theologie der Roma-Pastoral. Zudem führt er die aktuelle Roma-Forschung in die Theologie ein. Hier bemerkt der Autor richtig, dass die wissenschaftliche Untersuchung der Roma im Nationalsozialismus deren Vernichtung diene und dieselben Forscher und ihre Schüler bis in die Gegenwart wirken konnten. Dass ein Hermann Arnold, der freier Mitarbeiter der „Rassehygienischen Forschungsstelle“ war und noch 1988 für eine „Neo-Eugenik“ plädierte, für die katholische „Zigeuner- und Nomadenseelsorge“ Deutschlands arbeitete, die immerhin bis 1986 bestand, zeigt die Schuldverstrickung von Religion und Antiziganismus und macht die Beharrlichkeit derselben ethnischer Merkmale bei den theologischen Interpretationen der Roma-Pastoral verständlich, muss aber wissenschafts- wie religionssoziologisch stets eine Warnung sein. Es bedarf deshalb in der Tziganologie weitaus selbstreflexiver der kritischen Hinterfragung des methodischen Zugangs, des Forschungsinteresses und des eigenen Standorts. Gernot Haupt, selbst ein römisch-katholischer Religionslehrer, müsste daher bei seiner Analyse zumindest in Betracht ziehen, dass er seine wissenschaftliche Studie zur Roma-Pastoral in jenem rumänischen Dorf durchführt, wo er seit Jahren Sozialprojekte für dieselben befragten Roma organisiert. Für Haupt besteht Religion in der Kirche und deshalb interessiert ihn auch so stark die konfessionelle Zugehörigkeit, wie ebenso die evangelikalen bzw. pfingstkirchlichen Bewegungen in diesem Verhältnis betrachtet werden. Kirche handelt für ihn als Gemeinschaft der Gläubigen primär sozial, und er sieht es darum als ihre vordringliche Aufgabe, die Ausgegrenzten in die Gesellschaft zu integrieren. Dabei fragt der Autor allerdings aus Respekt nicht weiter nach den speziellen religiösen Ausdrucksformen der Roma; dieses Fehlen einer ethnologischen Betrachtung des Glaubens der Roma enttäuscht dann doch ein wenig bei aller Wertschätzung der Verdienste um eine Theologie der Roma-Befreiung.

Lukas Marcel Vosicky

KNITTER, Paul F., Without Buddha I Could not be a Christian. OneWorld Publications, Oxford 2009, 304 p., Pb £ 12.99, ISBN 9781851686735.

Dieses Buch ist das Werk eines durch und durch ehrlichen katholischen Theologen, der schonungslos über die eigenen Glaubensprobleme Rechenschaft ablegt und sich völlig ungeschützt der Kritik von Glaubensgenossen und Kollegen aussetzt. So etwas erlebt man selten, aber Knitter hat eine solche Begabung für be-

gnadete Formulierungen, die eingängig und konkret aber dennoch treffsicher sind, sodass das Buch bereits zum kleinen Bestseller geworden ist, offensichtlich weil es die verborgenen Nöte und Zweifel vieler ChristInnen an- und ausspricht.

Ohne Umschweife fragt sich Knitter zum Auftakt: „Bin ich noch Christ?“ Er will nicht die Alltagsprobleme kirchlichen Lebens aufgreifen, sondern „die großen Themen“ („the big stuff“, x): Gott, Erlösung-Befreiung, Leben nach dem Tod, Buddha und Christus, Hoffnung und Friede. Jedes Kapitel hat daher die Struktur des Hinübergehens und Zurückkommens: Meine Probleme mit dem überkommenen christlichen Glauben; mein Eintauchen in den Buddhismus auf der Suche nach Lösungen; die neue Gestalt meines Glaubens aufgrund dieser Erfahrung. Man kann wahrlich sagen: spannend, und das ist das Buch bis zum letzten Abschnitt, weil es zugleich entwaffnend offen und in Forschung und Erfahrung begründet ist.

Knitter beginnt mit der grundsätzlichen aller theologischen Fragen: Gibt es Gott? Und wenn ja, ist Gott eine Person? Schon hier beginnen auch seine Probleme: Es sei ihm immer schwerer gefallen, einen Gott anzubeten, der ihm als transzendentes Wesen gegenüber steht, jenseits dieser Welt seiend und dennoch in und an der Welt handelnd. Seine Begegnung mit der ebenso grundsätzlichen Nicht-Dualität, die ziemlich alle Spielarten des Buddhismus kennzeichnet, habe ihn herausgefordert, sich Gott anders vorzustellen. Ein Gott, der von Außen her in der Welt interveniert – und das nur einmal, um seine Auserwählten zu erretten – ist unglaublich. Für Buddhisten dagegen ist das Nirvana die Nicht-Dualität an sich; das Absolute ist nicht ein „Es“, sondern die Erleuchtung selbst; statt von einem außerweltlich Seienden zu reden, erleben Buddhisten das immerwährende Werden als Leerheit, die weder existiert noch nicht-existiert. Nirvana, die endgültige Befreiung von allem Anhaften an Selbst und Welt, und Samsara, der Fluß der Vergänglichkeit, sind weder eins noch zwei. Lässt sich Gott dann nach Thich Nhat Hanh als „Inter-Sein“ vorstellen, als grundloser Grund des Beziehungsgeflechts der Wirklichkeit? Sein hieße dann In-Beziehung-Treten, und Gott und Schöpfung verhielten sich zueinander nicht-dual. „Gott ist die Tätigkeit des Gebens und Nehmens, des Wissens und Liebens, des Verlierens und Findens, des Sterbens und Lebens, die umfasst und durchtränkt uns alle, die ganze Schöpfung“ (19). Mit anderen Worten: „Gott“ ist kein Substantiv, sondern ein Verb, weder mit der Welt identisch (das wäre Pantheismus) noch von ihr getrennt, sondern eine „Umwelt“ (environment, 20). Schöpfung ist die göttliche Tätigkeit des In-Beziehung-Setzens; Gottes Geist ist wesentlich Liebe, die alle Zweiheit aufhebt, auch die zwischen Seele und Körper.

Man sieht: Hier haben wir es mit einem theologischen Wagnis zu tun, das sich nur noch vertieft, wenn Knitter zum Person-Sein Gottes kommt. Es sei ihm immer schwieriger gefallen, sich an ein „Über-Du“ (26) zu wenden, geschweige denn an einen zornigen Vater. Die Begegnung mit dem Buddhismus habe ihm klargemacht, dass Gott weder „eine Person“ noch ganz und gar nicht-persönlich

ist, sondern die mit-leidende Liebe, die sich in jeder Person manifestiert. Buddhistisch heißt das die Interdependenz von Weisheit und liebender Anteilnahme (compassion), wie sie in der Gestalt des Bodhisattvas, des Erleuchtungs-Wesens, verkörpert ist. Die liebende Hilfe von Außen und die eigene Anstrengung sind wiederum nicht Gegensätze, sondern „inter-sind“. „Die Sprache ist dualistisch: Selbst und Andere. Doch das Ergebnis ist nicht-dualistisch: kein Selbst, keine Anderen, einfach Loslassen und Vertrauen“ (37). Gott ist also keine Person, sondern Gott ist personal präsent, die personhafte Gegenwart des Geistes.

Knitter ist sich wohl bewusst, welche Risiken er hier eingeht. Wenn der Geist wesentlich Liebe ist, dann „braucht“ er andere als Gegenstände seiner Liebe. Knitters Antwort ist, dass der Geist in der Schöpfung als „Mit-Spieler“ immer schon vorhanden ist. Und wie steht es mit dem Problem des Bösen und dem Gesetz des Karma? Als Resultat des Unwissens hat das Böse keine andauernde Realität. Gnade und Willensfreiheit sind ebenfalls nicht-dual, sondern sich gegenseitig konstituierende Wirklichkeiten; sie ermöglichen den „Tanz“ der Mit-Schöpfung. Obwohl Gott als Geist des Inter-Seins mit der Schöpfung interagiert, trägt er keine Schuld für das, was von Übel ist. Die angebliche Erbsünde ist Ur-Ignoranz, die die Ur-Gnade verdunkelt.

Bei jedem Schritt seines Argumentes, oder vielmehr seiner Nacherzählung einer Entdeckungsreise in den Buddhismus und durch ihn hindurch, stellt Knitter die christlichen Grundbegebenheiten dem Nirvana gegenüber, diesem geheimnisvollen Zentrum des Buddhismus. Doch auch Gott lässt sich vielleicht am allerbesten als Geheimnis vorstellen, das eben erlebt und nicht ausgesprochen werden kann. Christen dagegen reden zu viel; sie wollen alles in Worte kleiden und verlieren dabei ihr Gespür für den Sinn der Symbole. Buddhisten nennen diese „geschickte Mittel“ und reden vom Finger, der auf den Mond zeigt aber nicht der Mond ist. Knitter hat erst bei den Buddhisten richtig begriffen, was Paul Tillich mit seiner Symbollehre meinte: Theologische Wörter und dogmatische Formeln sind nur Zeichen und Anzeiger; man solle sie ernst aber nicht wörtlich nehmen. Andererseits basiert das Christentum wesentlich auf historischen Ereignissen. Aber auch diese sind nicht wörtlich zu nehmen, sondern sie müssen „lebendig werden als die Poesie des Symbols“, „reden mit der Macht des Mythos“ (70). In einem schönen 4. Kapitel über das Nirvana und den Himmel bekennt Knitter, dass er nicht an einem Leben nach dem Tod und erst recht nicht an die ewige Pein der Hölle glauben könne, doch den freien Willen und die karmischen Konsequenzen menschlichen Versagens durchaus ernst nehme. Nicht zum letzten Mal erinnert er an Karl Rahners Vorarbeit, hier an seinen Ansatz eines „pankosmischen“ Bewusstseins, an dem wir dereinst teilhaben werden; ansonsten setzt er auf ein gegenstandsloses Urvertrauen. Er will sich mit den Peinlichkeiten christlicher Beerdigungsrituale nicht abgeben; er und seine Frau hätten bereits schriftlich festgelegt, wie sie ihre Totenfeiern gestalten wollen.

Im Mittelpunkt dieser Überlegungen und auch des Buches stehen die zwei Figuren Gautama und Jesus, Buddha und Christus, Erleuchteter und Gesalbter. Der Jesus der Synoptiker habe nie beansprucht, Gott zu sein. Er darf nicht – wieder ein Wort Rahners aufgreifend – als Gott in einem Menschenanzug vorgestellt werden. Er hat nicht einzig und alleine durch das Wiedergutmachungsopfer des eigenen Lebens als einziger Sohn eines beleidigten Vater-Gottes die Erlösung erwirkt. Und seine Auferstehung ist kein Mirakel, das diese Erlösungstat besiegelt. Was bleibt denn von der christlichen Erlösungslehre übrig? Auch Gautama, obwohl ein menschlicher Lehrer, wurde als Retter verherrlicht, allerdings aus anderen Gründen. Auch um ihn wurde eine „Buddhologie“ konstruiert. „Wer mich sieht, sieht das Dharma“, heißt es im Kanon; „Buddhasein ist Bodhisattvassein“ (110), daher gehören Erleuchtung und Erlösung unlöslich zusammen. Jesu Erwachen zum innewohnenden Geist lässt ihn zum „Sohn“ werden. Als göttlich ist er vollkommen menschlich (wieder Rahner), aber als Mensch ist er das Symbol dessen, was er mitteilt: „Jesus ist, was Jesus tut“ (120). Wiederum steht hier Geschichte unausweichlich im Mittelpunkt: Das Universale „muß verankert sein in den konkreten Partikularitäten der Geschichte“ (129). Der Geist ist der Modus von Jesu Auferstehungsgegenwart; er ist „real in unseren Körpern“ (128). Aufgrund eben dieser Geschichtlichkeit gibt es aber auch andere Fälle des Fleischwerdens letzter Wirklichkeit und Wahrheit. Dies befreit zu einer erweiterten Gebetspraxis, die nicht wortreich und dualistisch ist, sondern sich der Disziplin des Schweigens unterzieht und durch das „Sakrament der Stille“ in das Geheimnis hineinhorcht. Dabei können buddhistische Meditationspraktiken Mittel zum christlichen Zweck sein und die Eucharistiefeyer ergänzen. Die gegenstandslose Achtsamkeit, das Verharren im gegenwärtigen Augenblick sind Anleitungen zum Glauben angesichts des Geheimnisses, zum Vertrauen ohne Gewissheit. Die liturgischen Worte und Symbole, die dieses Unaussprechbare auszudrücken versuchen, „sind wahr, genau weil – darf ich sagen: *nur* weil – sie Symbole sind“ (163). So entstehen alle Worte aller christlichen Lehre und Liturgie aus Stille und kehren dorthin zurück.

In einem anregenden, ja bewegenden Schlußkapitel zieht Knitter alle behandelten Themen zusammen und richtet sie wie durch ein Brennglas auf das Anliegen, das sein Leben bestimmt hat: Frieden schaffen, Hoffnung schenken, Schöpfung bewahren. Durch Friedenseinsätze in El Salvador und Mexiko und als Mitglied des Internationalen Interreligiösen Friedensrats hat er lernen müssen, dass man über die allzu verständliche Parteinahme mit den Armen hinaus auch die Unterdrückter einbeziehen muß. Wie sein Lehrer Glassman Roshi ihm einmal sagte: „Wenn du die Todesschwadronen aufhalten willst, mußt du mit ihnen eins werden“ (173); oder, mit den Worten von Thich Nhat Hanh: „Wenn du Frieden willst, *sei* Friede“. Ausgerechnet am Holocaustdenkmal Yad Vaschem hat ein buddhistisches Mitglied des Friedensrats den Israelis gesagt: „Warum wollt ihr euch an vergangenes Leid erinnern?“ So wurde Knitter klar, dass die Buddhisten

keine Eschatologie haben, keinen „Herrn der Geschichte“, der alles nach einem Ziel ausrichtet. Für sie ist Zeit dualistisch, denn weder Vergangenheit noch Zukunft, sondern allein der gegenwärtige Augenblick zählt. Mit-Leiden braucht keine Rechtfertigung durch gerechten Zorn oder Widerstand. Stattdessen sollte man alles, was ist, so, wie es ist, zunächst annehmen ohne es gutzuheißen, verstehen ohne es zu verurteilen. Dies ist die Praxis der buddhistischen „Soheit“: seinlassen ohne bekämpfen zu wollen.

Für einen erprobten Befreiungstheologen klingt dies wie Passivität, ja Resignation. Doch Knitter erzählt glaubwürdig, wie er gerade dadurch den Sinn der Zukunftshoffnung entdeckt hat: Auch Zunkunft ist nicht „da draußen“ oder „da vorne“, sondern nicht-dual mit Gegenwart, also gleichzeitig „noch nicht“ und „schon jetzt“. So braucht man streng genommen keine Hoffnung. Auch Geschichte ist Inter-Sein, die Gegenwart des alles verbindenden Geistes. Doch dies besagt nicht, dass Geschichte nicht besser werden könnte. Das Pauluswort „Nicht ich, sondern Christus in mir“ erhält neuen Sinn: Frieden-Sein heißt Christus-Sein – ohne die egoistischen Absichten, die Friedensarbeit allzu oft durch Rängeleien und Eifersuchteleien zu stören. Doch so wie es soziale Sünde gibt, gibt es auch soziales Karma: Gier schafft sich Strukturen. So gibt es sehr wohl einen Zusammenhang zwischen Frieden und Gerechtigkeit, er lässt sich aber nur durch Gewaltlosigkeit realisieren. Hass und Zorn, so gerechtfertigt sie sein mögen, leiten zur Gewalt an, die Gegengewalt erzeugt. Genau dies ist das Gesetz des Kreuzes Jesu: Verzeih' ihnen; Dein Wille geschehe.

Es ist nicht leicht, die Wortgewandtheit und den Humor Knitters wiederzugeben und gleichzeitig dem Ernst seines Anliegens gerecht zu werden. Manchmal geben seine geschickten Formulierungen den Anschein von Verballöungen, die den angesprochenen Problemen nicht wirklich beikommen. Klassische Themen wie Trinität und Rechtfertigung werden eher implizit behandelt, obwohl eine Anleitung, sie neu zu durchdenken, geliefert wird. Die Option, mit „Werden“ und „Handeln“ statt mit „Sein“ und „Wesen“ zu arbeiten, bringt philosophische Probleme mit sich, mit denen sich auch die Buddhisten jahrhundertlang abgeben mussten. Hinzu kommt, dass der buddhistische Diskurs in der westlichen Öffentlichkeit allzu leicht lächerlich gemacht werden kann: Nirvana als Kopfreise, nichts ist wirklich, nimm' alles hin, so wie es ist. Die paradoxe Logik des Nicht-Dualismus, die Knitter bei jeder Gelegenheit anwendet, muss mit einer genau kalibrierten Spiritualität einher gehen, die nur durch Meditation und Erfahrung erreicht werden kann.

Doch Knitter, ein gestandener und überaus kompetenter Theologe des interreligiösen Dialogs, weiß, was er tut. Er vollbringt kein Glanzstück systematischer Theologie, sondern er erzählt aus dem Leben – aus seinem eigenen. Immer wieder flicht er Auszüge aus seinem Tagebuch ein, oft niedergeschrieben während christlicher oder buddhistischer Exerzitien. Er scheut vor keiner Abrechnung mit sich selbst und seinen Zweifeln zurück, doch er berichtet auch ge-

nauso offen und ehrlich von den lebensverändernden Erfahrungen, die er mit dem Buddhismus gemacht hat. Ob Gebet oder Gefühl, alles Relevante ist hier, um die Entscheidung, in die das Buch mündet, plausibel zu machen: Als katholischer Christ nimmt er die Drei Zuflüchten zu Buddha, seiner Gemeinschaft und seiner Lehre und wird damit, wie er sagt, zum eingeschriebenen Buddhisten. Für manche seiner StudentInnen, berichtet er, sieht dies nach spiritueller Promiskuität aus, als ob er als Verheirateter eine Affäre hätte. Doch sein Ausgangspunkt war, dass man heute nur dialogisch und *interreligiös* religiös sein kann. Erst am Schluss wird es dem Leser klar, wie ernst er es mit einer pluralen oder hybriden religiösen Identität meint. Theologie als Zeugnis: denkbar selten, aber noch seltener ausgeführt mit der sprachlichen und denkerischen Subtilität von Knitter. Wer in der englischen Sprache zu Hause ist und sich an der recht informellen amerikanischen Art des Autors nicht stört, sollte das Buch unbedingt im Original lesen, denn es ist wahrhaft bewegend und wird einiges bewegen. Ansonsten ist dieser Rezensent gespannt, ob es je vollständig und ohne Abschminke ins Deutsche übersetzt werden wird.

John D'Arcy May

KOSLOWSKI, Jutta, Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 52), LIT-Verlag Münster 2009. 608 p., Pb 49,90 Eur[D], ISBN 978-3-8258-1485-4.

Mit der vorliegenden, umfangreichen Dissertation wurde Jutta Koslowski 2007 an der LMU München im Fach Ökumenische Theologie promoviert. Die Arbeit zeugt von zahlreichen interkonfessionellen Begegnungen und Erfahrungen – bemerkenswerterweise hat die Autorin nicht nur katholische, sondern auch evangelische und orthodoxe Theologie studiert – sowie von umfangreicher Archivarbeit und Literaturrecherche. Angesichts der höchst umfangreichen Literatur zur Thematik und der breiten Anlage der Arbeit kann diese selbstverständlich nicht den Anspruch erheben, auch nur in die Nähe der Vollständigkeit zu gelangen, zumal die Literaturrecherche weitgehend 2005 abgeschlossen worden zu sein scheint. Daher mag eine Kennerin der Diskussion über den päpstlichen Primat bzw. den Petrusdienst einige einschlägige Titel aus jüngerer Zeit vermissen (z.B. die Studie von Radlbeck-Ossmann oder den von Walter Kasper herausgegebenen Band *The Petrine Ministry*), durch deren Berücksichtigung die Kernthesen hinsichtlich der institutionellen Gestalt möglicherweise noch weiter hätten profiliert werden können. Nichtsdestoweniger bietet sie eine kenntnisreiche und ausführli-